

# ΤΕΣΣΑΡΑΚΟΝΤΑΕΤΗΡΙΣ

## ΘΕΟΦΙΛΟΥ ΒΟΡΕΑ

ΤΟΜΟΣ ΠΡΩΤΟΣ

ΕΝ ΑΘΗΝΑΙΣ

ΤΥΠΟΙΣ: "ΠΥΡΣΟΥ", Α. Ε.

1940

Ε.Υ.Δ της Κ.τ.Π  
ΙΩΑΝΝΙΝΑ 2006

# VARIATION ÜBER DIE "KALOKAGATHIE,,

von

LUDWIG PROHÁSZKA

Universität Budapest

---

## I.

Seit den Tagen des ersten Humanismus erklingt immer wieder der Ruf nach einer Neubelebung des klassisch-griechischen Menschenideals, der Kalokagathie. Bewusst wird sie meistens nur von Einzelnen oder höchstens von engeren Kreisen erstrebt; aber einmal ausgesprochen, vielleicht auch vorbildlich dargelebt, strahlt ihre Wirkung weithin aus und erfüllt oft ganze Generationen mit einer unbestimmten Sehnsucht. Wie man auch sonst über die Möglichkeit einer Reaktivierung der Ideale vergangener Zeiten denken mag, das Leben hat allerdings das Recht seine einmal herausgebildeten Formen zu wiederholen und wieder in Bewegung zu setzen. Gewiss bedeutet die Kalokagathie ein geschichtlich bloss einmal gezeitigtes menschliches Formungsideal, das so wie wir es kennen, einzig für das antike Griechentum möglich war, ja auch für dieses nur in einer bestimmten Periode seines geschichtlichen Daseins. Ein Absolutsetzen dieses Ideals konnte nur in ungeschichtlich fühlenden Zeiten erfolgen, in der Gegenwart erschiene jedenfalls auch der leiseste Ansatz dieser Art als eine bare Unmöglichkeit. Aber eben die erwähnten und bekannten Wiederbelebungsversuche scheinen darauf hinzudeuten, dass in der Kalokagathie, trotz ihrer Einmaligkeit doch auch etwas Überzeitliches steckt. Sonst blieben ja ihre neuzeitlichen Schwesterformen von der *perfecta humanitas* des Cinquecento über den Harmonie-Gedanken der englischen Moralisten oder des *honnête homme*-Ideals eines Rollin bis zu dem Begriff der Bildung bei Schiller oder Hölderlin, ja darüber hinaus bis zu dem jüngsten Aufbruch der Kräfte echter Menschlichkeit (etwa im George-Kreis, in Ungarn in der Stemma-Bewegung), eigentlich unverständlich.

Unverständlich freilich nicht in ihrem konkreten Inhalt, sondern in ihrer Struktur und in ihrer Richtung, in ihrem Stil und in ihren Motiven. Es gibt ein ganz heimliches Entsprechen zwischen diesen verschiedenen Formen idealer Lebensgestaltung und der Kalokagathie. Schon die zumeist bewusste Beziehungnahme jener späteren Formen auf sie darf nicht bloss als ein Zeichen unhistorischen Denkens betrachtet werden, sondern lässt selbst ein Ewigkeitsmoment vermuten, das in allen diesen zeitlichen Erscheinungsformen gleichsam hindurchleuchtet. Die Gepflogenheit liebt dies als das «ewig Menschliche» zu bezeichnen. Damit soll eben angedeutet werden, dass sich in ihnen ein eigenartiger Typus menschlichen Verhaltens ausprägt. Es heisst also nicht die Kalokagathie absolut setzen, sondern in ihr eben die erste Form, ja die Urform eines Strebens zu erblicken, das im Absoluten verwurzelt ist: allein darin darf ihre Bedeutung für die Moderne gesucht werden. Damit soll also gleich angezeigt werden, dass die Kalokagathie hier nicht historisch, als das Erbe antiken Kulturlebens, sondern rein philosophisch, also ihrer Wesenheit nach begriffen werden soll.

## II.

Dass der ursprüngliche Sinn der Kalokagathie mit der ethischen und ästhetischen Kategorie nicht erschöpft ist, dass neben diesen mindestens noch eine politische und soziale Bedeutung in ihr mitspielen, ist allgemein bekannt. Es bedarf auch keines Nachweises, dass ihr zeitliches Bild eben durch das politisch-soziale Moment gleichsam durch ihre ephemere Hülle bestimmt wird. Wollen wir hingegen ihren wesentlichen Kern, das Strukturelle ergreifen, so müssen wir an die sokratische Auffassung anknüpfen: das Leben als Tat ist so zu gestalten, dass es gleichzeitig werkhafteig sei<sup>(1)</sup>. Das heisst: Leben als Verwirklichung objektiver Werte kann nicht nur als *Beziehung* des wertverwirklichenden Subjektes zu diesen Werten betrachtet und beurteilt werden, sondern auch als *Ausdruck* der Verwirklichung selbst, als anschaulich gegebene Erfüllung, gleichsam als

(<sup>1</sup>) Statt vieler Anführungen möge hier nur die eine, höchst bezeichnende Stelle aus Platons Philebos (64 E) stehen: «καταπέφραυεν ἡμῶν ἢ τοῦ ἀγαθοῦ δύναμις εἰς τὴν τοῦ καλοῦ φύσιν. μετριότης γὰρ καὶ συμμετρία κάλλος δὴ πού καὶ ἀρετὴ πανταχοῦ συμβαίνει γίνεσθαι».

Schlussstück des Willens von ganz eigenartigem einheitlichem Aufbau und eignen Bestand. Lebendiges Dasein ist also nicht nur Wirkung und Gesinnung, es hat auch einen Stil, der nach Wahrnehmung verlangt. Jedes subjektive Seelentum sucht neben seiner opfervollen Selbsthingabe an das Regulative, auch nach sinnlich - gegenständlicher Hervorbringung seiner Wesenheit, und zwar nach derjenigen, die am vollkommensten die Eigenart und die Berufung dieses Seelentums ausspricht und selbstgenügsam auf sein inneres Gefüge zurückdeutet. Die Beziehungssphäre greift also in diesem Falle notwendigerweise in die Ausdruckssphäre hinüber («καταπέφρευεν»).

Damit rühren wir aber an eine Schwierigkeit, die in der Sokratischen Problemlage eigentlich noch garnicht in Sicht kam. Die Beziehungssphäre des Lebens, das Leben als «Tat» ist ein Vorgang, hineinverwoben in die Relativitäten des Alltags. Hier herrschen Sprung und Wandel, Kampf, Umsatz und Spannung ohne Grenze und Ruhe; hier gibt es eine Möglichkeit zu unendlich vielem, ein stetiges Tun und Wirken, ein Ergreifen und Fallenlassen, niemals aber etwas Abgeschlossenes und Beharrliches. Ausdruck ist dagegen immer ein Zeichen des Gestalteten. Und was einmal gestaltet ist, das bildet schon ein Gegenüber, ein Jenseits des blossen Seelentums. Es ragt stets ins Objektive hinein. Werke haben (im betonten Sinne) Ausdruck, d. h. sie zeigen auf ein festgefügttes und gegenständliches Sein, das über dem Abgrunde alles Entstehens und Vergehens gleichsam eine Welt für sich darstellt. Diese fast räumlich-begrenzte Freigesetztheit des Gestalteten ist aber stets lebenswidrig, denn die Seele horcht hier eigentlich einer fremden und unverbrüchlichen Gesetzlichkeit, die gegen sie wirkt und an der das Leben selbst unwiederbringlich verloren geht. Aus dem Werk gibt es für die Seele keine Heimkehr mehr: Gestalten heisst Transzendieren der Lebenssubstanz aus dem Lebendigen ins Sinnvolle, aus dem Fliessenden ins Gegenständliche. So drängt sich aber hier unvermeidlich die Frage auf, ob es denn nicht eine blosser Metapher ist vom Leben als von einem gestalteten Werk zu sprechen? Worin prägt sich dieser auf das menschliche Leben selbst gerichtete Gestaltungswille aus? Kann überhaupt das menschliche Leben gestaltet, d. h. objektiv werden?

Um auf diese Frage eine Antwort zu finden, müssten wir

zum ersten die Wesensmerkmale der Phänomene Tat und Werk noch klarer hervorheben. Man hat dies besonders in letzterer Zeit öfters unternommen, die Kenntnis jener dürfte also vorausgesetzt werden. Dennoch können wir nicht umhin, auf sie auch hier, wenigstens in Umrissen hinzuweisen. Es ist anscheinend sehr einfach Tat und Werk subsumierend als zielbewusst setzende Aktivitätsformen des Subjektes zu deuten; sie sind beide auf irgend einen Wert gerichtet, der als «emotionales Apriori» den ganzen Ablauf ihres Prozesses bestimmt. Ein Unterschied zwischen ihnen ergibt sich erst, wenn man die Eigenart dieser Willensrichtung selbst in Betracht zieht. Tat nennen wir also diejenige setzende Selbstentäußerung des persönlichen Geistes, bei der die Intention des Willens die sinnhafte *Verantwortung* des Inhaltes dieser Verhaltensweise ist. Das Werk hingegen will als eine Formwerdung des Geistes verstanden werden, wo die Intention des Willens auf die sinnhafte *Struktur* des geformten Inhaltes abzielt, die um vor unseren Blick zu treten, aus der Seele gleichsam abgerungen und blossgestellt sein muss. Die Verschiedenheit der Intention zeigt sich besonders beim Bewerten beider Verhaltensweisen: bei jener wird immer das Verhalten selbst («der Wille») beurteilt, bei dieser dagegen ihr sichtbares Resultat, das Ans-Licht-Gebrachte, das Von-der-Seele-Freigesetzte<sup>(1)</sup>. Zu einer weiteren, notwendigen Unterscheidung zwischen Tat und Werk gelangen wir aber auch auf Grund ihrer gegenständlichen Merkmale, wenn nämlich unser Blick

---

(1) In der modernen geistesphilosophischen Literatur wird selten daran erinnert, dass diese Willensrichtung auf einen verschiedenartigen bündigen Sinn (hier Verantwortung bzw. Struktur genannt) als das unterscheidende Moment zwischen Tat und Werk schon von Aristoteles in klassischer Fassung ausgesprochen wurde: «ἡ μετὰ λόγου ἐξίς πρακτικὴ ἐπερον ἐστὶ τῆς μετὰ λόγου ποιητικῆς ἐξεως». (Eth. Nicom. VI, 4, 1140 a). Auf den oben erwähnten transzendierenden Zug des Schaffens wird von ihm ebenfalls schon hingedeutet: «τῆς μὲν γὰρ ποιήσεως ἐπερον τὸ τέλος, τῆς δὲ πράξεως οὐκ ἂν εἴη· ἐστὶ γὰρ αὐτὴ ἡ εὐπραξία τέλος». (ib. 1140 b). In moderner Terminologie könnte man das etwa so wiedergeben: Tat heisst ein objektiv-gültiger, «vergegenständlichter» Sinnzusammenhang innerhalb des persönlichen Daseins; Werk hingegen nennen wir einen Sinnzusammenhang für sich, der niemals auf die hervorbringende Subjektivität als auf sein notwendiges Korrelat hinweist, sondern von ihr losgebunden für sich selbst vollständig ist.

nicht auf die schöpferisch-aktive Rolle des Willens in ihnen, sondern auf ihre Existenzform selbst gerichtet ist. Taten und Werke, als Vergegenwärtigungen und Veranschaulichungen von Werten dienen gewiss immer als Mittelglieder zwischen Seele und Sinn. Sie sind bedeutungserfüllte Welten, eingefügt in einen grösseren und umfassenderen Zusammenhang. Ihr Bestand ist aber von verschiedener Art und Dauer. Man kann nämlich die Tat als einen Sinnzusammenhang bezeichnen, dessen Existenz niemals sein erfülltes Wirklichkeitsmoment überdauert, oder mit anderen Worten: Sein und Sinn der Tat sind ontologisch niemals gleichgeschichtet. Das Leben der Tat steckt in der Relation, hauptsächlich zwischen dem Ich und dem Nicht-Ich, und ihr Sinn ist immer von flüchtigen Existenzakten getragen. Das Werk hat demgegenüber eine Existenz von Beharrlichkeit, es ist gleichsam eingelagert ins Nicht-Ich, gebannt aus der seelisch-momentanen Tiefe in die räumlich-zeitliche Breite, mit der Berufung seinen Sinn, als dessen Träger es dient, zu jeder geweihten Stunde verstehenden Entgegenkommens erkennen zu geben, und dadurch wieder ins Wirkungsbereich seelischen Seins einbezogen zu werden. Das Werk als geschlossene Existenz hat demnach immer eine zwischenmenschliche Sendung, es lebt und wirkt in der Relation zwischen dem Ich und dem Du, und eben daher rührt seine Kraft von der tragischen Getrenntheit und Vereinsamung menschlichen Seins zu erlösen. Diese losgesetzte und dennoch vermittelnde Stellung weiht aber das Werk zum eigentlichen Kulturobjekt. Die Tat kann niemals Kulturobjekt werden, denn ihre Formkraft ruht wesentlich in der persönlichen Verantwortung. Das Werk aber ist eine aus der Tiefe zur Erdoberfläche gezwungene Gewalt, ein selbständiges Gebilde mit eigener Struktur, die anspricht und aufruft zur andächtigen Mitarbeit.

Diese Objektivität des geschaffenen Werkes kann das menschliche Leben gewiss niemals darbieten. Zur Beharrlichkeit der Existenz, die das Werk auszeichnet, gelangt das Leben nie, es müsste denn ewig sein. Ebenso müsste es gleichsam erstarren, wollte es zur Losgesetztheit des Werkes vordringen. Damit bleibt freilich die Frage noch offen, ob es nicht dennoch eine gewisse Gegenständlichkeit erringen kann, die ihm zwar nicht die Beharrlichkeit und Losgesetztheit des Werkes, doch wenigstens dessen

zwischenmenschliche Stellung verleiht, ohne es dadurch von sich selbst zu entfremden.

Es ist gewiss etwas schematisch, wenn wir ein Menschenleben in seiner ontologischen Ganzheit als eine mehr oder minder geschlossene Folge von Taten auffassen. In unserer Bewertung eines Menschen verfahren wir jedoch im allgemeinen nach diesem Schema. Unser Urteil trifft hier niemals die einzelne Tathandlung, sondern seinen Charakter als die zur Festigkeit und Beständigkeit ausgeprägte Beziehung eines ganzen Seins zu den Werten. Der Charakter ist eben die formale Bedingung der sittlichen Einheit des Lebens. Ausser dieser transzendent-teleologischen, auf die Werte hinausgreifenden Spannung ist aber im Leben gleichzeitig auch eine immanente wirksam: das Leben strebt zur Sichtbarkeit, die schöpferischen Akte wollen das Leben selbst gebildehaft entfalten, um in dieser herauskristallisierten Einheit auszuruhen. Als organisch gewordene Grundhaltung eines Wesens mag diese lebensimmanente Richtung des Willens als Stil bezeichnet werden. Charakter und Stil sind also die zwei bewegenden Faktoren der Vereinheitlichung menschlichen Lebens, zwei Linien der geistigen Formentfaltung, deren gegenseitiges Verhalten und Sichkreuzen immer von der metaphysischen Beschaffenheit der Lebensform selbst, von der «Entelechie» des Menschen vorausbestimmt ist. Betrachten wir aber nun diese zwei Richtungen auch von der gegenständlichen Seite, so kommen wir zu den Begriffen der *Freiheit* und der *Vorbildlichkeit*. Freiheit ist die Existenzform des Lebens, indem es Werte in einer enggeketteten Folge von Taten zur geschlossenen Einheit realisiert. Sie ist gewiss eine objektive Erzeugung, aber eingewoben ins Aktgefüge des persönlichen Daseins. Niemand, der einen Blick für das Entscheidende im Vollzug der sittlichen Wertrealisation hat, wird es leugnen, dass diese Erfüllung des eigenen Wesens nur durch Überwindung des Naturhaften, durch Verzicht auf das Selbstherrlich-Subjektive zu erreichen ist, aber im Opfer bewährt sich immer zugleich auch die gesteigerte Kraft des gerundeten Lebens. Freiheit ist gelebte Ordnung: sie schafft den Menschen schöpferisch zum seinsstarken Kern der Welt, indem sie sich in ihm vergegenwärtigt. Darum bleibt Freiheit immer eng beim Leben; sie erscheint niemals losgelöst dinghaft und ihre existenzielle Grenze fällt mit dem Aufhören des per-

sönlichen Lebens zusammen. Als ihr phänomenologisches Gegenstück, mit einer charakteristisch verschiedenen Note, stellt sich uns dann die Vorbildlichkeit dar. Sie ist die Existenzform der anschaulich gerundeten Einheit des Lebens; eine Fülle des Daseins mit eigenem Mittelpunkt und eigenem, spontan gezogenem Umkreis, wobei alles, was überhaupt aus der Welt an Stoff eingeholt wird, diesseits dieses Kreises, als in seinem heimlichen Raum, zur sichtbaren Ordnung reift. Vorbildlichkeit ist also nicht bloss ein Ausdruckswert, sondern auch für sich selbst eine massvoll-schlüssige Welt, ein objektiv-sinnbeladener Strukturzusammenhang, festgeworden und beharrlich wirksam im Gewebe der Wirklichkeit. Ein Leben, das sich auf die Seinshöhe der Vorbildlichkeit schwingt, erhebt sich damit über die Vergänglichkeit, denn in seinem abgesetzten Sinn keimt eben die Zukunft. Nur diese Abgelöstheit des lebensimmanenten Sinnes vom persönlichen Dasein stigmatisiert das Leben mit dem Merkmal der Gegenständlichkeit und spendet ihm dadurch die Macht, die ursprünglich nur dem Werk zukommt: zwischenmenschliches Vermittlungsglied zu sein.

Im Ideal der Kalokagathie tritt uns eben diese doppelte Einheitsforderung entgegen: indem das Leben sich zur Freiheit entfalten soll, gestalte es sich zugleich auch zur Vorbildlichkeit. Psychologisch bedeutet die Erfüllung dieser zweifachen Forderung natürlich keineswegs das Entzweispalten der Lebenssubstanz. Gewiss ist das Leben als bare Gegebenheit, als ontologisches Substrat der Vereinheitlichung für das handelnde Verhalten ein blosses Mittel, ein Gerät, um damit das objektive Gebilde der Freiheit ans Licht zu befördern; für das werkschaffende Verhalten dagegen die Materie, der Stoff, das Wachs, aus welchem, oder richtiger: in welchem das ebenfalls objektive Gebilde der Vorbildlichkeit gestaltet wird. Diese Sonderung kann jedoch nur bei einer begrifflichen Klärung stattfinden. In Wirklichkeit bietet sich das Leben als Potenzialität niemals in Mittel und Materie getrennt der Formung an, und seine Aktualisation tritt ebenso nie einmal als Freiheit, ein andersmal als Vorbildlichkeit auf, sondern im Verhalten des Subjekts sind schon ursprünglich beide Tätigkeitsformen willig und ihre Objektivation ist immer gleichzeitig ein Gebilde von Verantwortung und Struktur, wobei die eine Richtung freilich



auch prävalent sein kann. Die ziemlich häufige Verwechslung der sittlichen und der ästhetischen Wertkategorien bei ihrer Anwendung auf das Leben, ist eben aus diesem Umstand, aus dieser Möglichkeit des Überwiegens der einen oder der anderen Wertseite zu erklären. Wesensverwirklichungen mit ausgesprochen moralischem Sinngehalt verleihen wir Prädikate, die eigentlich nur einem anschaulich - strukturellen Sinngehalt gebühren, und gleichfalls sind wir geneigt Lebensinhalte vorbildlich zu nehmen, wenn sie sich frei auswirken. Ja man könnte eigentlich weitergehend sagen: jedes moralische Ideal als anschauliche Darstellung des Seinsollenden hat schon einen Zug zum Vorbildlichen, wie andererseits auch jede ideale Ausprägung des Lebens als Norm der Lebenstätigkeit in die moralische Sphäre hinüberfließt. Sind aber dann alle moralischen Vorbilder auch ästhetisch auszuwerten? Und hat jede ästhetische Lebensgestaltung auch einen moralischen Sinn? Das würde keineswegs zutreffen, ist doch z. B. das Idealbild des Heiligen oder des Helden an sich ebensowenig ästhetisch durchwoben, als auch das blosse Lebenskünstlertum, das Ideal des «virtuoso» durchwegs keine moralischen Beziehungen erkennen lässt. Insbesondere aber würde uns dadurch das Eigentümliche der Kalokagathie, eben die innige Verknüpfung des ethischen und ästhetischen Wertes verloren gehen.

Um dieser schwierigen Frage einigermaßen näher zu treten, können wir nicht umhin, uns hier doch einen Moment auf den ursprünglichen geschichtlichen Gehalt der Kalokagathie zu besinnen, der aber freilich nur aus der eigenartigen Veranlagung und dem Aufbau des griechischen Geistes selbst zu verstehen ist. Für uns moderne Menschen, die wir schon gewohnt sind Werte logisch-abstrakt als reine Geltungen zu nehmen, ist es allerdings schwer die Wertideale als reale Wesenheiten zu begreifen, ohne darin einen Rückfall in einen naiv-kritiklosen Ontologismus zu sehen. Für den antiken Griechen waren dagegen Werte lebendige, ja fast leibhafte Realitäten, helle und aufhellende Gebilde, die göttergleich das Dasein auf der Spitze der Vollendung darstellen. Die Kalokagathie hat nun eben diesen Sinn der höchsten Vollendung des Lebens. Sie erwuchs als das Ideal der Verähnlichung mit dem Göttlichen, der *δμολογίσι θεῶν*, als welche sie dann von der Philosophie,

vornehmlich der platonischen auch verkündet wurde. Insofern wird aber in dem Bestreben nach ihr eigentlich gar nicht ein abstrakt fassbarer moralischer oder ästhetischer Wert, sondern das Leben selbst *als Form* als Ziel gesetzt. Sie ist also ein *Daseinswert*, die Fülle des Lebens ins Normative erhoben, eine höhere Schicht der Wirklichkeit, auf welche sich der Mensch jedoch nicht etwa durch einen göttlichen Erlösungsakt, sondern allein durch das Anspannen seiner eigenen Kräfte emporringt. Und so oft das Ideal der Kalokagathie im Laufe unserer abendländischen Geschichte wieder erwacht ist, tauchte darin immer auch etwas von dieser einzigartigen griechischen Wirklichkeitsbetrachtung und Lebenshaltung auf. Überhaupt da, wo das ontologische Werten in der Moderne zur Geltung kommt, bedeutet es in Wahrheit immer einen Durchbruch unserer einseitigen, logisch verengten Lebensanschauung zur weiteren, freieren, menschlicheren des Griechentums, gleichsam eine Anamnese an das eigentümliche Strukturgesetz des griechischen Geistes. Die Wertqualitäten der Harmonie, des Masses, des Gleichgewichtes, der Ordnung, mit denen wir an lebendige Wirklichkeiten von mannigfaltiger und dennoch einheitlicher Bedeutsamkeit heranzukommen pflegen, sind gewiss alle ontologischer Art. Es ist bekannt, welche Schwierigkeiten jede Werttheorie zu überwinden hat, um jene Qualitäten überhaupt irgendwie systematisch unterzubringen. Die Frage, ob sie eigentlich aus der moralischen oder aus der ästhetischen Heimat herrühren, scheint aber auch völlig müßig, weil im Bereich der Wirklichkeit, besonders auf ihren Höhenpunkten, stets der schöne Satz von Novalis gilt: «Alles Vollendete spricht sich nicht allein, es spricht eine ganze mitverwandte Welt aus».

Dieser lebensdurchtränkte Charakter der Kalokagathie vermag aber leicht den Schein zu erwecken, als sei sie ein bloss vitales Ideal. Dem ist jedoch nicht so. Eben ihr eigentümlich einheitliches Antlitz, das innige Aufeinander-Bezogenensein des Moralischen und Ästhetischen in ihr lassen hier auf einen Grundstock des objektiven Sinnes schliessen. Bereits Platon gab der Erkenntnis Ausdruck, dass das Sein nur dann zur Vollendung reife, wenn es als Verkörperung der Wahrheit auftritt<sup>(1)</sup>,

(1) In der oben angeführten Stelle des Philebos: «Καὶ μὴν ἀλήθειαν γὰρ ἔφαμεν αὐτοῖς (sc. κάλλει καὶ ἀρετῇ) ἐν τῇ κρείσσει μεμειχθῆναι».

und Aristoteles spricht geradezu von einer Abhängigkeit des Masses der Existenz von demjenigen der Wahrheit<sup>(1)</sup>. Ähnliche spätere Äusserungen, etwa bei Shaftesbury, Goethe, Schelling und insbesondere bei Hegel sind vollauf bekannt. Der vielgerügte und irrtümlicherweise mit dem Relativismus in Wahlverwandschaft gebrachte Begriff der ontologischen Wahrheit will eigentlich nichts anderes besagen, als dass die Wirklichkeit «vernünftig» sei, d. h. einen absolut gültigen Sinn offenbare, und dass die Wahrheit für die Wirklichkeit «fruchtbar» sei, d. h. ihr als ordnungswaltende Macht, als Form innewohne. Diese anthropologische, «humane» Einstellung zur Wahrheit kann nur auf dem Gebiet der reinen Erkenntnis ausgeschaltet werden, sie muss dagegen notwendigerweise überall erfolgen, wo die Idee des Menschen, wo seine Bildung und Kultur in Rede steht. Sie bedeutet aber auch da keineswegs das Einbeziehen des Zeitlos-Gültigen in den Fluss des Vergänglichen und Relativen, vielmehr die Steigerung des menschlichen Lebens zu unendlich Höherem als es selbst ist.

Ein volles, mangelloses Sein wäre demnach immer gleichbedeutend mit dem Offenbarwerden der Wahrheit. Die Freiheit schliesst sich hier zum organisch-runden Werk zusammen, und die Vorbildlichkeit ist immer eine frisch erblühende Tat. Durch diese Adäquation wird das Leben, welches ontologisch immer als Individuelles, als Besonderes und Eigenartiges erscheint, zum sinnerfüllten Symbol des Allgemeinen. Folglich kann man sagen: ein Leben gewinnt umso mehr an Freiheit und Vorbildlichkeit, je vollkommener es das Allgemeine, die Wahrheit widerspiegelt, je mehr es «teilmimmt» an der Idee der Wahrheit. Der durchwegs tragische Zug des Seins bildet dazu den Untergrund. Das Streben nach dem Allgemeinen ist eben darum ein Heldentum des Selbstgestaltens, eine Überwindung des Tragischen, ein Aufschwung aus der Brüchigkeit alles Naturegebenen, eine Abklärung des Zum-Untergang-Geweihten. Es ist ein Beherrschen der schicksalhaften Distanzen des Daseins durch eine gehorsame Hierarchie der Formen, die schliesslich zu versöhnendem Einklang, zu schlackenloser Einheit läutern. Es ist eben

(<sup>1</sup>) Metaph. A ελ. 1, 998 b: «ἕκαστον ὡς ἔχει τοῦ εἶναι, οὕτω καὶ τῆς ἀληθείας».

jener Weg, den das Ideal der Kalokagathie vorgezeichnet hat für ein Menschentum, von welchem das Allgemeine als das Göttliche ganz unmittelbar und lebendig empfunden wurde. Wenn die Humanisten aller späteren Zeitalter diesem Wege folgend ihren Blick bewusst dem antiken Griechentum zuwandten und dabei immer etwas auch von dem eigentümlich griechischen Lebens- und Gottgefühl in sich entdeckten, oder wenigstens zu entdecken meinten, so war das gewiss kein Zufall, aber auch keine bloss Schöngesterei, oder gar eine müde Flucht in die Vergangenheit. Das Ideal der Kalokagathie kann fürwahr nur in einer gotterfüllten und gottgeweihten Welt verwirklicht werden.

Das bürgerliche Zeitalter liess diese überpersönlichen Ordnungen und Zusammenhänge allmählich im Diesseits heimatlos werden und bannte sie in einen bloss imaginären Geltungsraum: darum scheint seinem Menschentypus auch die Kalokagathie durchaus nicht mehr zu gelingen. Wo Freiheit und Vorbildlichkeit nicht aufeinander abgestimmt, gleichsam aus einer Urform hervorspriessen, kann das Leben auch beim Einsatz der besten Kräfte nur ein Bruchstück bleiben: die Verwirklichung der Wahrheit erfolgt höchstens im Ausschnitt und die also entstandene Einheit ist ebendarum nie vollendet, sondern bloss einseitig. Gegenwärtig sind wir zwar überall Zeugen eines Dranges nach Wiedererweckung kosmisch geschlossener Ordnungen, in welchem wir den Flügelschlag eines neuen Geistes verspüren. Auch der kühnste Optimismus muss es jedoch zugeben, dass wir vorläufig noch im Chaos leben und in der stets zunehmenden Vermassung des Lebens die Kalokagathie als Ideal heute unmöglicher ist denn je zuvor. Ob nun dieser reissende Lebensstrom alle alten Wege für uns unwiederbringlich verschütten wird und wir durch ihn auf ein kulturelles Neuland hingetrieben werden, oder ob eine Möglichkeit der Weiterwirkung traditionaler Formen und Ideale noch fernerhin besteht, vermag niemand voraussagen. Eine neue Kultur entsteht gewiss niemals aus dem Reigen um vergangene Gebilde, die geschichtlich nur einmal waren. Die Forderung des Wachstums treibt aber das Leben geheimnisvoll zum Einholen seiner Keime aus den Welten, die ihm selbst vorbildlich erscheinen und die zur eignen Form gewachsen, wirksam die neue Welt gestalten. Und so bleibt uns zumindest die Hoffnung, dass das Leben aus einer

neuen Ahnung ewig gültiger Ordnungen wieder einmal zur wahrheitspiegelnden Einheit des Schönen und Guten : zur Kalokagathie erblüht.

## III.

Man könnte nun freilich fragen : wenn das Leben in seiner gegenständlichen Einheit, als Erfüllung der Kalokagathie, stets das Allgemeine darstellt, wodurch wird es dennoch in seinem Werte individuell? Als höchsten Reiz der Kalokagathie pflegen wir ja von altersher eben ihren ausgesprochen individuellen Wesenszug hervorzukehren.

Um dieses persönlich-individuelle Moment zu bestimmen, müssen wir uns nochmals auf die oben als formal bezeichnete Beschaffenheit der einheitlichen Lebensgestaltung besinnen. Offenbar sind es der Charakter und der Stil einer Persönlichkeit, die in ihrer einheitlichen Verflechtung das Individuelle der Kalokagathie entscheiden. Sie bilden gemeinsam die Leiter, vermittelt der das Leben mit dem Überindividuellen verkehrt; sind immer subjektiv und darum einzigartig : stellen gleichsam das einheitliche Ganze der beständig und folgerichtig gewordenen Beziehungskräfte der Seele dar, mit welchen sie das Allgemeine erfasst um es dann auf ihre besondere Weise objektiv zu gestalten. Und wie wir von den gegenständlichen Momenten der Kalokagathie, von der Freiheit und der Vorbildlichkeit festgestellt haben, dass sie sich gegenseitig bedingen, — da stets die Freiheit die Wahl der Vorbildlichkeit bestimmt und hinwieder die Vorbildlichkeit den Antrieb zur Freiheit gibt, — ebenso kann auch von ihrem entsprechenden subjektiven Gegenpaar, vom Charakter und Stil behauptet werden, dass sie nur dann ein einheitliches, und folglich zur Verwirklichung der Kalokagathie geeignetes individuelles Gefüge bilden, wenn sie sich gegenseitig entgegenkommen, wenn also der Charakter zugleich zu einem Stil gelangt, und der Stil einen Charakter verkündet. Diesen konfliktlosen Einklang von Charakter und Stil, als ein organisches Emporwachsen der persönlichen Wesensform selbst, — der «Entelechie» des Menschen—zum gegenständlichen Sinn der Freiheit und Vorbildlichkeit, wollen wir hier nun als *Bildung* bezeichnen.

Von hier aus ist die eigentümliche Auffassung der Kalokagathie im deutschen Klassizismus und Idealismus zu verste-

hen. Es ist bekannt, dass das Ideal der Kalokagathie in der Bildungsidee jener verinnerlicht wurde. Eine derartige Betonung des Individuellen und Einmaligen ist in der Antike allerdings unbekannt. Gewiss war auch für das Griechentum die Kalokagathie kein starrer Allgemeinbegriff, keine bloss formale Fessel; sie hatte das Persönliche auch hier zur Voraussetzung, sie musste eben vom Individuum empfangen und gelöst werden. Ihr Sinn ruhte aber nicht in der Einzigkeit und Einmaligkeit des Subjekts, sondern—wie darauf bereits hingewiesen wurde—im Aufbau des Seins selbst, sie war also eine objektive Norm, ein Mass des Menschlichen überhaupt. Der Ausdruck *παιδευμένος*, im Gegensatz zu *ἀπαιδευτος* bedeutet bei Aristoteles eben die Erhabenheit des Individuums zur Normalität des Menschentums<sup>(1)</sup>. Im deutschen Bildungsprinzip des klassischen Zeitalters hingegen ist das Individuelle und Einzigartige das Ausschlaggebende. Bildung ist hier durchaus dem Subjektiv-Angelegten angemessen, sie bedeutet den Grundstamm einer Persönlichkeit. Der normative Anspruch, dass Bildung ein beharrliches Ringen und Abmühen mit dem Objekte um des Objektes willen sei, kommt freilich auch hier zur Geltung, so besonders bei Goethe. Der Kampf also, den jemand um die Einheit seines Lebens führt, wäre eigentlich immer ein Kampf um seinen Charakter und Stil: er möchte eben beide zur harmonischen Komplexion der Bildung bringen und von einem endlichen Sieg könnte erst dann gesprochen werden, wenn diese Bildung objektiv wird, d. h. wenn sie sich in die Wirklichkeit eingliedert. Allein das Primäre dieses Prozesses, gleichsam sein Mittelpunkt, bleibt immer das rein Persönliche. Das Subjekt formt hier eigentlich die Welt, indem es sich nach seiner eigenen angelegten und unverbrüchlichen Norm in sie hinein-entfaltet<sup>(2)</sup>.

Diese subjektive Deutung der Kalokagathie hat sich bis heute behauptet. Sie wirkte weit über die Grenzen ihrer eigenen Heimat, wie überhaupt durch die deutsche Bildungsidee fast alle Völker, deren Kultur selbst auf antiker Überlieferung aufgebaut ist, auf irgend eine Weise befruchtet wurden. Für das

(1) Eth. Nicom. 1128 a.

(2) Vgl. *Eduard Spranger*: Der deutsche Klassizismus und das Bildungsleben der Gegenwart. Erfurt, 1927.

Deutschtum bedeutet sie allerdings einen Gipfelpunkt gestaltungsmächtigster Geistigkeit, gleich dem der antiken Klassik, die ihr selbst als Muster und Ferment diente. Im Laufe der späteren Entwicklung meldeten sich aber immer mehr auch ihre Gefahren. Die Auflösung und der Zerfall des Bildungslebens im bürgerlichen Zeitalter — Nietzsche ist hiefür Zeuge — wurde nicht zum letzten eben durch diesen Subjektivismus verursacht; demzufolge dann schliesslich jeder sein eigenes Bildungsprinzip hatte und das Ideal der Kalokagathie nach seinem eignen Angesichte deutete. Gewiss kann diese subjektive Fassung heute nicht mehr übergangen werden. Da aber eben in jüngster Vergangenheit allenthalben schon entgegengesetzte Tendenzen in Wirksamkeit getreten sind, ist es wohl nicht ganz überflüssig nachdrücklich auf die subjektiven und objektiven Momente, auf das Besondere und das Allgemeine, auf das Organisch-Naturnhafte und das Ordnungsmässig-Kulturelle hinzuweisen, die wir im Begriffe der Bildung sonst gewöhnlich ineinanderfliessen lassen. Die Wesensverwirklichung des Menschen ist als einheitlicher Prozess, als Gesamtleistung betrachtet wohl immer eine ganz einzigartige persönliche Setzung im Gewebe des Seins, ein Urphänomen, aus irgendwelchen Allgemeinheiten unableitbar und darum eigentlich auch für die Erkenntnis unzugänglich. Doch ist sie durch ihre Beziehung zum Überpersönlichen und durch deren Ausdruck immer auch in dem Allgemeinen verwurzelt, das selbst aber nie in bloss-persönlichen Beziehungs- und Ausdrucksakten aufgelöst werden kann. Hieraus ist das Objektivwerden des Lebens, wobei das Allgemeine dennoch immer ein Persönliches ist, zu verstehen. Die Wesensverwirklichung als Wertverwirklichung ist eben die Funktion der Bildung. Sie spricht sich in der organischen Einheit des Charakters und des Stils aus, ihr Sinn besteht jedoch nie in ihr selbst — Bildung für sich wäre eine rein formale, «inhaltsleere» Beschaffenheit des Lebens, — sondern nur in ihrem objektiven Sein: in der Freiheit und Vorbildlichkeit. In diesen «Allgemeinheiten», die aber eben *als* Bildung persönlich und einzigartig sind, erlangt das Leben die Objektivität. Bildung muss das Leben haben, um ihr eigentümliches Wesen zu offenbaren; frei und vorbildlich muss jedoch die Bildung werden, damit diese Offenbarung eine objektive Sinnerfüllung sei.

Wieder ist es der griechische Gedanke der Sichtbarkeit des Geistigen, der darin durchbricht: die Seele ist der Baumeister ihres eigenen Lebens, aber als Muster, als Plan und als Richtung dient ihr dabei die Idee, als die vollendete Wirklichkeit, auf welche sie ihren Blick unverwandt hinwenden muss, damit sie in ihrer Entfaltung selbst wirklich werde.

## IV.

Der Kalokagathie tritt also im Verlaufe ihrer Verwirklichung von Fall zu Fall auch irgendetwas Unableitbares bei. Die Wahrheit, als die allgemeingültige Sinneinheit des Lebens, erhält in der persönlichen Bildung durch den Charakter und den Stil ein subjektives, d. h. von räumlich-zeitlicher Begrenzung abhängiges Antlitz. Trotzdem sind diese individuellen Eigentümlichkeiten nicht derart, dass man nicht gewisse Bildungstypen, als subjektive Richtungen der Lebensgestaltung unterscheiden könnte. Im allgemeinen liessen sich hierfür zwei Haupttypen aufstellen: der *kontemplative* und der *polemische*, womit freilich die Möglichkeit der fließenden Übergänge zwischen diesen beiden keineswegs geleugnet werden soll. Es sind dies Typen, welche bereits dem Griechentum bekannt waren. Ihre geistige Erfassung und literarische Behandlung hatte hier ihre Wurzeln allerdings in dem allgemein religiösen Welterlebnis des Griechentums. Als ihre ersten Repräsentanten in der epischen Frühzeit können wir wohl die Gestalten des Odysseus und Achilleus betrachten. Später, auf der Höhe des griechischen Geistes wurden dann wie bekannt, der kontemplative Typus von der Philosophie wiederholt geschildert, der polemische hingegen in der Tragödie dargestellt<sup>(1)</sup>.

Beide Typen wollen freilich die Einheit des Lebens erringen, aber während der erstere den reineren darstellt, ist der andere der schwierigere. Der kontemplative Typus bedeutet bei weitem nicht eine rein passive, etwa eine auf das träumerisch-regungslose Entgegennehmen des Weltstoffes eingestellte Lebenshaltung. Es würde grundfalsch sein die Wesenslage dieses Typus in der unwiederruflichen Abtötung des affektiven

(1) Zum letzteren vgl. *Karl Kerényi: Dionysos und das Tragische in der Antigone.* Frankfurt a. M. 1935. (Frankfurter Studien zur Religion u. Kultur der Antike. 13).



Lebens, in der stetigen Stille der Seele erfassen zu wollen. Vielmehr kommt auch seine Form in der rastlosen Tätigkeit und Kraftentäusserung, im harten Kampf und in der gebieterischen Forderung zu Leistungen zum Ausdruck, aber die erzielte Einheit entsteht hier stets ohne Revolution; Werk und Tat, zur Freiheit und Vorbildlichkeit zusammengeschmolzen, sind ein Erfolg der spontanen Selbstentfaltung des Seelentums. Auch die kontemplative Seele hat ihre oft gewaltigen und erschütternden Krisen, ihr Weg ist also keineswegs leicht, doch immer organisch, weil sie die Distanzen und Gegensätze des Lebens nicht überwindet, sondern gleichsam von vornherein als Stadien ihrer Entfaltung in sich schliesst.

Ein schönsten Beispiel dieses Lebenstypus hat uns Goethe im Wilhelm Meister geschenkt. Der Entwicklungsgang Meisters besteht eigentlich in der potenzierten Beschränkung der stürmenden Flut individueller Neigungen auf ein bestimmtes Feld der Lebenstätigkeit, aber nicht durch ein Entgegen treten, sondern vielmehr durch ein beständiges und natursicheres Ansetzen, Ausüben und Wirken. Die Persönlichkeit schüttelt hier alles, was ihrem Streben zur Einheit im Wege steht, gleichsam triebhaft mit spontan-tätiger Entsagung von sich ab, sie schliesst es aus, tritt aber niemals in Kollision damit. Darum führen sie auch die Irrungen nur der ersuchten Einheit entgegen. Gegen jede verfehlte Richtung stemmt sie eine gesteigerte Tätigkeit und der Fehltritt bekundet sich so zugleich als Bereicherung und Ausreife, als lautere Erkenntnis ihres eigenartigen Charakters und Lebensstils. Der Fortschritt der kontemplativen Seele zur Bildungseinheit ist demnach ein stufenweise geklärtes Selbstbewusstwerden. Hier kann wahrlich von der Normalität des Menschlichen im aristotelischen Sinne gesprochen werden, weil die Betätigung seiner eigentümlichen Wesensform, der zur Wahrheit lenkenden Vernunft, sich immer voller und reiner äussert. Dieser Typus betrachtet ebendarum die Welt und all das, was in ihrem Drängen und Ringen ihm seelenfremd ist, niemals mit Entrüstung und feindlichem Pathos, freilich auch nie mit enthusiastischem Verbesserungswillen, sondern mit gehaltener Ruhe, heiter und nüchtern. Es ist gewiss der glücklichere und mehrverheissende Bildungstypus, doch nicht unbedingt auch der wertvollere.

Der polemische Typus zeigt demgegenüber den ununterbrochenen Zusammenstoß zwischen Persönlichkeit und Welt. Die Lebensrichtung der polemischen Seele ist nicht, wie die der kontemplativen, organisch, sondern brüchig, zwangvoll und uneben. Es kommt hier zu einer fortwährenden Prüfung des Willens, wobei auf jede Position stets eine neue Negation einsetzt. Auch die polemische Seele vermag nur durch die Pforte der Entsagung sich der Einheit zu nähern, aber ihr Verzicht ist niemals spontan, sondern gewaltsam und erschütternd. Der Weg ihrer Entfaltung ist kein potenziertes Selbstbewusstwerden, ein treubeharrliches und wesenssicheres Bei-sich-Sein im Laufe des Gestaltwandels; ihre Vitalität bekundet sich eher im rastlos-unduldsamen Widerstreit der polaren Gegensätze, wobei ein Ruhepunkt oft nur auf Kosten der Individualität, durch gänzliche Verneinung bestimmter Neigungen und Strebungen ermöglicht wird. Der Polemiker ist immer ein Apostat seiner eigenen, vorhergehenden Lebenslösung und darum gelingt ihm die Ausgeglichenheit seiner Bildung bloss als seltene Ausnahme. Er bleibt gewöhnlich ein Torso und der seelische Ausgang dieser Unangemessenheit von Innerlichkeit und Aussenwelt tritt entweder in der Resignation, oder im tragischen Untergang zutage, während den kontemplativen Typus ein ewig-jugendliches Verwundern kennzeichnet, das auch seiner Bildung eine Geschmeidigkeit und ein Gleichgewicht verleiht, die dem Polemiker, durch seine eignen Instinkte gestaut, schicksalsmäsig unerreichbar sind. Das kontemplative Seelentum gestaltet mehr sich selbst nach der Welt; seine Tätigkeit trägt immer ein positives Merkmal, es schmiegt sich ihr gleichsam an. Für diesen Bildungstypus gilt stets die Maxime Goethes in den Lehrjahren: «Die Welt ist undankbar, sagen viele; ich habe noch nicht gefunden, dass sie undankbar sei, wenn man auf die rechte Art etwas für sie zu tun weiss». Der Polemiker will dagegen sein eigenes Bild der Welt aufprägen, wobei ein Konflikt unvermeidlich wird: in diesem Zuge liegt das Romantische dieses Bildungstypus, dessen Boden schlechthin die titanisch-einsamen Widersacher der Weltkonvention, die beziehungslos Einseitigen, die genialen Unvollendeten, die immer aufs neue und im Banne neuer Ideale Ansetzenden entwachsen.

Als prägnanteste Gestalt eines Menschentums von polemischer Natur tritt uns Faust entgegen: er ist geradezu das Gegenteil von Meister. Die Lebensrichtung Meisters führt vom unbestimmten, eigenwillig ins Weite und Breite schwebenden Streben zur Beschränkung; sein Ziel gestaltet sich immer reiner aus seinem subjektiven Ästhetizismus zu einer bestimmten Lebenstätigkeit. Die Neigung Fausts ist hingegen schon von Anfang an eine beschränkte, da er ja sein halbes Menschenleben vom unstillbaren Hunger der Erkenntnis gepeitscht in der Öde seines Studierzimmers verglühen lässt und aus diesem einseitigen und schliesslich zum Zwiespalt führenden Zustand wird er durch Mephistopheles entrissen, um dann der Reihe nach die grenzenlosen Gegensätze des Seins zu erschöpfen. Bei Meister gibt es in seinem Drang nach Einheit niemals ein sprunghaftes Neubeginnen; ja sogar seine Abirrungen schleudern ihn nicht aus seiner ursprünglichen Richtung, sondern bewegen ihn nur dazu, den Kreis seiner Tätigkeit enger zu umgrenzen. Der Lebenslauf Fausts strömt dagegen in übergangslosen Extremen, die Synthese des trotzig Individuellen mit dem Allgemeinen fordert bei ihm stetige Umwertungen. Darum ist auch der Entscheidungspunkt seiner Lebenskatharsis niemals die Entsagung, vielmehr die Überwältigung, die Negation, die Abtötung. Zwischen den einzelnen Phasen seines Lebens gibt es keine Vermittlung: das Streben nach einer Totalität durch rein theoretisches Wissen; das Verlangen der Befriedigung im rücksichtslosen Sturm und Drang des Naturhaften; die Erfüllungshoffnung durch die magische Sehnsucht der Seele; der Versuch der Vollendung durch die erotische Wesensgemeinschaft; dann das soziale Leben mit seinen Lockungen von Macht und Ruhm; der reine Ästhetizismus der Helenenszene und schliesslich die ökonomisch-praktische Tätigkeit des greisen Faust: all das sind Versuche von Synthesen, die sich jedoch bei ihm der Reihe nach ablösen, ohne dass er einen positiven Gehalt von der einen Grenze der Seele in die andere hinüberzuretten vermag. Das Tragische des Faustischen liegt eben in der Relativität der vielen Möglichkeiten, die er nicht aus einem Kraftzentrum umspannen und absolut setzen kann, oder mit Hegels Worten: in der «tragisch versuchten Vermittlung des subjektiven Wis-

sens und Strebens mit dem Absoluten in seinem Wesen und seiner Erscheinung»<sup>1</sup>.

In der Seele der polemischen Persönlichkeit klaffen also Risse, welche sie notgedrungen zu immer neuen Setzungen antreiben. Das ist eben ihr schwereres Schicksal, aber darin besteht auch die ihr eigentümliche Kalokagathie. In dieser Hinsicht gibt es vielleicht nichts Bezeichnenderes als den Ausgang des Faustischen Lebenskampfes gegenüber demjenigen Meisters. Als Meister in Nataliens Persönlichkeit das rein Sittliche erlangt und also sein ästhetisch gerichtetes Streben Ergänzung und Befriedigung findet, erlangt er eigentlich die Einheit des Lebens; seine Tätigkeit wird von nun an schon von dieser Einheit bestimmt. Faust aber verheisst nur am Ende seiner irdischen Laufbahn den Augenblick,—erfüllt von der Ahnung seiner sieghaften Lösung—zum Verweilen, und auch hier macht sich noch Mephistopheles, der Pol des Relativen und Vergänglichen in der Überzeugung geltend, dass vertragsmässig er gewonnen habe. Die wahrhaft entstandene Einheit wird eigentlich nur durch den Chor der Engel verkündet.

## V.

Die Gestalten des Meister und Faust sind in einer bereits entgötterten, entweihten und verbürgerlichten Welt vielleicht die letzten idealen Verkörperungen der Kalokagathie. Sie geben uns allerdings ein anschauliches Beispiel von den zwei typischen Richtungen, in welchen sich die Individualität dem Allgemeinen angleichen kann: das einemal durch willfährige Unterordnung ihrer Subjektivität, das anderemal—wider ihre Subjektivität. In zweifacher Hinsicht kann uns dies nun zur Überlegung noch Anlass geben.

Erstens: Wenn auch das Leben allerorts mit dem Zeichen und mit der Forderung des Besonderen und Eigenartigen auftritt und in seinen Bahnen fortschreitet, einen Wert erhält es dennoch nur dann, wenn seine ursprüngliche zusammenfassende Kraft von der Beschaffenheit ist, dass sie im Individuellen eine Einheit, d. h. einen unbedingten Sinnzusammenhang vergegenwärtigen vermag. Es ist also an sich immer nur von relativem

(<sup>1</sup>) Vorles. ü. die Ästhetik Bd. III. Hrsg. v. H. Glockner. Stuttgart, 1928, S. 564.

Wert, gleichsam ein Bote, ein Sendling des Absoluten, dem es sich als ein Werkzeug, als ein gehorsamer Stoff darbietet. Der Persönlichkeit kommt es zu, ihre Form, ihre «Entelechie» zur Vollentfaltung zu bringen, in der dann das Allgemeine sich wiedererkennt. Die Form hat mithin eine zweifache Heimat. Sie ist einesteils der Schwung der Seele. Dieser Schwung kann verfehlt, ordnungswidrig, absonderlich, er kann auch glücklich und befreiend sein, immer aber ist er subjektiv, unnachahmbar, irrational. Gleichwohl wird ihr Wert nicht damit bestimmt. Er steckt in dem Sinn, der von der anderen Heimat kommend und dem Schwunge der Seele stets vorauswaltend in ihr wirklichkeitsreif wird. Somit gelangen wir zu der Einsicht, dass Freiheit und Vorbildlichkeit, welche von der persönlichen Bildung des Charakters und Stils bisher eigentlich immer getrennt betrachtet wurden, in der Form ihre gemeinsame Wurzel, ihren Träger und ihren Wesensgrund haben. So kann das Leben als das Subjektivste, zugleich zum Objektivsten werden, indem die Form das Einzelne und das Allgemeine umspannt und sie vermittelt.

Die zweite Betrachtung, mit der wir dann diese Erörterungen auch abschliessen wollen, bezieht sich auf die teleologische Verknüpfung, die zwischen dem Individuellen und dem Allgemeinen besteht. Bildung ist ein Ariadnefaden und die Persönlichkeit ist der Aussichtspunkt, nach dem er führt; aber nur das Allgemeine ermöglicht es, dass dieser Aussichtspunkt auch angetroffen werde, Also muss offenbar vorerst die Lebensgestaltung einheitlich —d. h. frei und vorbildlich— sein, damit die Bildung wahrhaft individuell werde. Was *bloss* individuell und eigenartig ist, das kann nie eine gerundete Einheit aufweisen, nie zur Kalokagathie reifen; das steht gewiss allezeit einsam, parteihaft und wertfremd im Gewebe des Seins. Die Persönlichkeit kann nur mit der Mitgift des Allgemeinen nach der Suche ihrer Form aufbrechen, sonst fällt sie von ihrem eignen Wesen ab. Das Allgemeine ist der Endzweck, der im Einzelnen die Form zum Sein erweckt, damit es sich in ihr ausruhe. Die Persönlichkeit ist nur dann einheitlich und auch ursprünglich und eigenartig zugleich, wenn sie das Allgemeine in sich entdeckt. Bis ihr dies nicht gelingt, ist sie keine Persönlichkeit: sie sucht sie *bloss*. Wenn es ihr aber glückt, dann

verschmelzen sich Subjekt und Objekt zu einer Einheit, in welcher praktische Transzendenz und ästhetische Immanenz sich gleichsam die Hände bieten. Damit landet die Persönlichkeit am Strande des Überzeitlichen, wo der Augenblick wahrhaft unantastbare Ewigkeit ist und erlangt zugleich die Versöhnung, die gewiss auf Erden allezeit der schönste Lohn der Persönlichkeit bleibt. Denn das ist eben der ewige Sinn der Kalokagathie, dass

«Keine Zeit und keine Macht zerstückelt—  
Geprägte Form, die lebend sich entwickelt».

